

DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE GASTON BACHELARD À LA RATIONALITÉ AFRICAINNE

Linda Jivane ABDUL

Université Eduardo Mondlane, Mozambique

lindaabdul76@gmail.com

Résumé : Toute connaissance, qu'elle soit philosophique, scientifique, théologique et même celle du sens commun, est toujours rattachée à un contexte, bien que certains faits soient perméables ou permanents sur de longues périodes. L'Occident, en s'établissant comme le siège de tous les savoirs, a exclu racialement, culturellement et épistémologiquement dans ce sens la possibilité que d'autres peuples aient quelque chose à dire dans ce domaine. Il les a même appelés par des noms choquants qui inspirent cette haine et cette exclusion, comme des «sauvages "ou" ceux sans histoire "dans le cas des Africains”.

Avec Gaston Bachelard, il y a un tournant épistémologique, dans lequel on pense à la possibilité que la connaissance subjective des autres peuples soit fondamentale pour la construction d'une épistémologie plus complète et inclusive, où l'homme est considéré comme l'épicentre de toute scientificité.

Placide Tempels, pense que le bantou (homme noir) a en lui-même un système de principes organisés ; raison pour laquelle l'existence d'une rationalité ontologique doit être affirmée. Les croyances bantoues, les preuves externes ou internes, les traditions mythologiques, les particularités religieuses font partie de leurs forces vitales. Selon Magobe Ramose, parler d'ontologie et d'épistémologie n'a pas de sens si vous évitez l'existence réelle d'un organisme vivant qui perçoit efficacement et est conscient de sa propre existence, ainsi que de l'existence des autres.

Mots clés: Epistémologie; Ubuntu; obstacles épistémologiques; subjectivation.

Abstract: All knowledge, be it philosophical, scientific, theological and even that of common sense, is always attached to a context, although some facts are permeable or permanent over long periods of time. The West, by establishing itself as the seat of all knowledge, has racially, culturally and epistemologically excluded in this sense the possibility that other peoples have something to say in this area. He even called them by shocking names that inspire this hatred and exclusion, such as “savages” or “those without history” in the case of Africans”.

With Gaston Bachelard, there is an epistemological turn, in which we think of the possibility that the subjective knowledge of other peoples is fundamental for the construction of a completter and more inclusive epistemology, where man is considered the epicenter of all scientificity.

Placide Tempels, thinks that the Bantu (black man) has in himself a system of organized principles; reason why the existence of an ontological rationality must be affirmed. Bantu beliefs, external or internal evidence, mythological traditions, religious peculiarities are part of their vital forces. According to Magobe Ramose, to speak of ontology and epistemology does not make sense if you avoid the real existence of a living organism which effectively perceives and is aware of its own existence as well as the existence of others.

Keywords : Epistemology ; Ubuntu; epistemological obstacles; subjectivation.

Introduction

En se désignant (ou en s'imposant) comme un empire épistémologique mondial, l'Occident a exclu et combattu les autres peuples de diverses manières, sous prétexte de supériorité raciale, culturelle, religieuse, philosophique, politique. En fait, comme T. Adorno (1995, p. 155) ose le dire, ce fait trouve sa racine dans le processus de civilisation lui-même, qu'il a appelé «barbarie», typique des «épistémologies du sud».

Pour le contexte africain, c'est grâce à la publication de la philosophie bantoue dans une édition française, que Plácide Tempels, au XXe siècle, révèle que la pensée africaine a été systématisée, ce qui a suscité de nombreux débats sur l'ontologie et les épistémologies africaines. L'auteur à travers ces écrits, a voulu prouver à l'Occident que les soi-disant «primitifs» ou, si l'on veut, les «sauvages», les «sans histoire» et, par conséquent, «inexistants», avaient un mode de vie, une rationalité, une compréhension, différents de celui occidental, en tenant compte du contexte limité africain.

Cet article intitulé : **De l'épistémologie de Gaston Bachelard à la rationalité africaine**, a pour objectif principal d'analyser les prérogatives scientifiques-philosophiques, de l'épistémologie de Placide Tempels, de Gaston Bachelard et de Magobe Ramose, dans une réflexion raisonnée et dialogique. Spécifiquement, il vise à faire une comparaison épistémologique qui deviendra un dialogue intersubjectif et culturel de la connaissance.

Concernant la méthodologie utilisée, nous pouvons souligner que cette recherche s'appuie sur une exploitation documentaire des travaux de différents auteurs.

Concernant la proposition de notre organisation de mieux développer ces travaux, il faut noter qu'elle comporte trois volets, à savoir :

Dans la première partie, nous présentons la vision épistémologique de Gaston Bachelard, ses grandes lignes sur le thème qui convergent dans une scientificité intégrale. Dans la deuxième partie, nous condensons l'épistémologie-ontologique de P. Tempels, évidente dans sa philosophie bantoue, et dans la troisième et dernière partie, nous essayons de présenter l'épistémologie africaine de M. Ramose (Ubuntu Philosophy), et dégageons la convergence épistémologique en tenant compte des écrits des trois auteurs.

1. L'épistémologie de Gaston Bachelard

La pensée épistémologique de Gaston Bachelard, se situe à partir du XXe siècle, à un rythme accéléré des sciences empiriques. Contrairement à ses prédécesseurs, G. Bachelard, a compris que les sciences sont nées et ont évolué dans des circonstances historiques bien définies. Pour cette raison, l'épistémologie doit s'interroger sur les relations qui peuvent exister entre la science et la société, entre la science et les diverses institutions scientifiques ou entre les diverses sciences, qu'elle appelle « ruptures épistémologiques ».

On peut comprendre dans ce cas qu'en rompant avec les systèmes clos de la science, Bachelard en ouvre une nouvelle vision à de nouvelles réalités. Cette procédure impliquera une créativité scientifique-philosophique, non seulement à l'Occident, mais aussi à d'autres parties du monde, en fait, à son avis, «si les discussions philosophiques sur la science restent confuses, c'est parce qu'elle vise à donner une réponse conjointe, en même temps que l'on est obscurci par un comportement particulier » (G. Bachelard, 1996, p. 11).

Pour Bachelard, l'épistémologie est apparue comme un produit de la science, se critiquant elle-même, de sorte que la vraie question concerne, pour lui, la force et les pouvoirs de l'action rationaliste. Ainsi, pour la Science, le vrai est le rectifié, ce qui a été rendu vrai par elle, ce qui s'est constitué selon une procédure d'auto-constitution. C'est pourquoi la rationalité scientifique ne peut être que régionale et c'est par un lent processus d'intégration, ponctué de révolutions scientifiques, que se constitue l'empire de la Raison. Selon lui,

Plusieurs fois, dans les différents ouvrages consacrés à l'esprit scientifique, nous essayons d'attirer l'attention des philosophes sur le caractère résolument spécifique de la pensée et des travaux de la science moderne. Il nous a semblé de plus en plus évident, au cours de nos études, que l'esprit scientifique contemporain ne pouvait être mis en continuité avec le simple bon sens. Bachelard (1996, p. 27)

En effet, le nouvel esprit scientifique est en discontinuité, en rupture avec le sens commun, ce qui indique une distinction, dans la nouvelle science, entre l'univers dans lequel se situent les opinions, les préjugés, le sens commun et l'univers des sciences, quelque chose d'imperceptible dans les sciences antérieures, généralement fondées sur

les limites de l'empirisme, dans lesquelles la science représentait une continuité avec le sens commun d'un point de vue épistémologique.

Un autre aspect pertinent pour la compréhension de l'épistémologie bachelardienne est sa notion d'obstacle épistémologique. Lorsqu'on cherche les conditions psychologiques du progrès de la science, on arrive vite à la conviction que c'est en termes d'obstacles que doit se poser le problème de la connaissance scientifique.

Fondamentalement, l'acte de savoir, se produit contre les connaissances antérieures, détruisant les connaissances mal établies, surmontant ce qui, dans l'esprit lui-même, est un obstacle à la spiritualisation:

La notion d'obstacle épistémologique est très pertinente pour le développement des connaissances dans le cadre de la recherche, car c'est en surmontant ces obstacles que réside le succès de la recherche scientifique. Cependant, une condition nécessaire pour surmonter les obstacles est la prise de conscience de la part des scientifiques qu'ils existent et que, s'ils ne sont pas surmontés, ils peuvent compromettre tout un processus de recherche (Bachelard, 1996, p. 17).

À cet égard, l'auteur considère l'opinion comme l'un des premiers obstacles à prendre en considération et, si possible, à éliminer. Dans ses mots, dit G. Bachelard:

La science, tant dans son besoin de finition que dans son principe, est absolument opposée à l'opinion. S'il arrive, sur un point particulier, de le légitimer, ce sera pour des raisons différentes de celles qui le justifient; en fait, l'opinion est toujours dénuée de raison. L'opinion pense mal; elle ne pense pas; il ne traduit les besoins que sous forme de connaissances. Désignant les objets pour leur utilité, elle s'interdit de les connaître. Rien ne se soucie de se fonder sur des opinions: il faut les détruire. C'est le premier obstacle à surmonter (Bachelard, 2006, p. 18).

Les principaux obstacles épistémologiques énumérés par G. Bachelard (1996), sont de trois types, à savoir: la première expérience; généralisation prématurée et l'obstacle verbal.

Donc, pour Bachelard (1996, p. 29) "l'esprit scientifique doit se former contre la nature, contre l'enchantement, la nature colorée et ordinaire ne peut être vraiment comprise que lorsque nous lui résistons". L'obstacle se pose ici avec l'effacement de la rupture, lorsqu'elle devient unité, continuité, développement. À son tour, la généralisation prématurée est l'obstacle véritablement rationaliste.

Qu'en est-il de l'épistémologie ontologique de Placide Tempels?

2. Épistémologie ontologique de Placide Tempels

La philosophie africaine a pris de l'importance au 20^{ème} siècle après la publication du livre *Philosophy Bantoue*, de Placide Tempels. Cela ne veut pas dire qu'avant cela, il n'y avait pas de manifestations philosophiques africaines; nous voulons dire que le débat littéralement écrit commence avec Tempels.

La réflexion épistémologique de Tempels part de la remise en cause de la théorie du «pré-logisme» des Noirs, affirmant l'existence d'une logique dans la philosophie muntu ou bantoue, mais d'une logique moindre, qui trouve sa raison évidente dans la notion de « force vitale ».

Combattre et clarifier les spécificités surépistémologiques entre l'Occident et l'Afrique, Placide Tempels formule et synthétise sa pensée en déclarant:

N'espérons pas que le premier homme noir arrivé ici (en particulier le jeune homme) puisse nous donner une exposition systématique de son système ontologique. Cependant, cette ontologie existe : elle pénètre et façonne toute la pensée du primitif, elle domine et guide tout son comportement. Par les méthodes d'analyse et de synthèse de nos disciplines intellectuelles, nous pouvons et, par conséquent, nous devons donner aux «primitifs» le service de rechercher, classer et systématiser les éléments de leur système ontologique (Tempels, 2016, p. 31).

Il est clair dans la pensée de Tempels que l'Africain doit être doté d'une intelligence et d'une rationalité spécifiques ainsi que de jouir de l'humanité, contrastant avec toutes les conceptions exclusivistes précédentes.

Suivant son raisonnement, Tempels attire l'attention sur l'Occident, tout en lui donnant une responsabilité éminente:

Nous n'avons pas l'intention, bien entendu, que les Bantous soient à temps pour nous présenter un traité de philosophie élaboré par un vocabulaire approprié. Notre formation intellectuelle nous permet de faire un développement systématique. C'est nous qui pouvons leur dire, de manière précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle manière qu'ils soient révisés dans nos mots et ils le feront en disant: «vous nous avez compris, vous savez nous dans le présent, de manière totale et globale, vous «savez» de la même manière que nous savons » (Tempels , 2016, p. 40).

Contrairement au cours occidental et selon son livre, *la philosophie bantoue*, il existe un principe ontologique et philosophique central, qui détermine tout le comportement des peuples bantoues. Ce principe est celui de la force vitale, à laquelle Tempels attribue la réalité de l'être lui-même. Pour les Bantous, selon Tempels, l'être est identique à la notion

de force. En effet, la notion fondamentale sous laquelle l'être est conçu se situe dans la catégorie des forces (P. Tempels, 2016, p. 46).

Comme nous l'avons dit, selon Tempels, la «Force vitale», résume et identifie toute l'épistémologie des Africains. Ainsi, en prenant le concept de force vitale comme la notion qui sous-tend la conception de l'être, tous les efforts de la vie sont orientés dans sa direction (P. Tempels, 2016, p. 50). Se référant à la notion de force dans la philosophie occidentale, Tempels affirme qu'en général c'est un attribut, un accessoire, un accident de l'être qui est statique (P. Tempels, 2016, p. 50), alors que pour les Bantous la notion d'être c'est essentiellement dynamique et a la force comme un élément nécessaire et non comme quelque chose de séparé (P. Tempels, 2016, p. 50-51). L'hypothèse de Tempels n'est donc pas formulée en termes de l'être qui a la force, mais "l'être est force".

Selon Tempels, il serait incorrect de traduire «muntu» par «homme», malgré le fait que muntu a le pouvoir de la connaissance. Correctement, «muntu», tel qu'il est utilisé, a le sens de «personne». Tempels, à son tour, la définit comme une force vitale dotée d'intelligence et de volonté (P. Tempels, 2016, p. 86).

Comme nous l'avons vu, le concept bantou de Tempels est associé à la «nature ultime de l'être». Ainsi, selon J. Castiano (2010), cette thèse divise les penseurs africains antitempelsiens et pro-tempelsiens. Dans ses mots, Castiano dit:

La thèse principale de Tempels met en évidence l'existence d'une pensée métaphysique chez les peuples bantous. Selon lui, la conception de la vie chez les Bantous est centrée sur une valeur cardinale qu'il croyait trouver chez ces peuples, à savoir la force vitale. Dans l'idée de Tempels, la force vitale est une sorte de réalité invisible qui se cache derrière tout ce qui existe mais que cette force est suprême dans l'homme [...] Ce qui est particulier ici, c'est que, comme nous l'avons dit, l'homme peut interférer dans l'interaction entre les différentes forces vitales. Et la capacité d'interférence de l'homme dépend de sa connaissance des différentes formes d'interaction entre les différentes forces vitales. Ainsi, la connaissance équivaut à connaître ou à pouvoir influencer la direction de l'interaction entre les forces.

Le titre du dernier chapitre du livre est «La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice», et le problème central auquel Tempels est confronté est celui de «l'évolution de la race noire» (P. Tempels, 2016, p. 125).

Dans ses paroles et pour défendre cela, Tempels déclare:

Nous avons la lourde responsabilité d'examiner, d'apprécier et de juger cette philosophie primitive et de ne pas nous lasser d'y découvrir le noyau de la vérité, qui doit nécessairement se trouver dans un système aussi complet et aussi universel, qui constitue le bien commun d'une masse imposante. peuples primitifs ou évolués (Tempels, 2016, p. 129).

Dans ces termes, Tempels semble recommander la nécessité pour l'Occident de ne pas exclure ce qui n'est pas occidental, mais d'apprendre à vivre avec et ainsi de contribuer au progrès. Pour cette raison, Frantz Fanon analyse qu'il n'y a que la philosophie bantoue due à une mission civilisatrice, « parce que, si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que se proclame l'égalité des hommes, c'est aussi en son nom que son extermination est souvent décidé » (F. Fanon, 2008, p. 43).

C'est ce que nous sommes forcément amenés à déduire de ce constat:

Notons que les Bantous nous ont considéré cela dès notre premier contact, nous les blancs d'un seul point de vue possible pour eux, celui de leur philosophie bantoue. Ils nous ont inclus dans leur hiérarchie de forces, à un niveau élevé. Ils croient que nous devons être des forces puissantes. Ne semble-t-il pas que nous contrôlons des forces naturelles qui n'ont jamais été contrôlées? Pour eux, ce test était concluant. L'aspiration naturelle de l'âme bantoue était donc de pouvoir s'approprier une partie de notre force vitale (Tempels, 2016, p. 131)

Pour cette raison, la coexistence entre blancs (occidentaux) et noirs (Afrique) serait nécessaire si elle considérait le facteur social inclusif comme une clé du rapprochement et de l'émancipation civilisationnelle entre les peuples. A cet effet, Ezio Lorenzo Bono, affirme :

Une personne est, par nature, un être social et ne serait pas une personne sans l'existence de l'autre. L'autre fait de l'individu une personne, un individu n'est pas une personne seule car il fait partie intégrante de la communauté et étant un être social, il doit savoir vivre avec les autres [...]. Vivre en société est essentiel pour être une personne.

Il ne fait donc aucun doute pour nous que les épistémologies sont différentes, mais il y a toujours un point commun: la notion d'homme doté d'une capacité d'intelligence qui évolue en fonction de la reconnaissance et de l'affirmation de l'existence de l'autre.

En somme, Placide Tempels soutient que le comportement du peuple bantou est centré sur l'idée de la force vitale, c'est-à-dire ; renforcer la vie en termes de hiérarchie ontologique. C'est pourquoi il ne faut pas douter de l'humanité ou de sa pré-rationalité.

Qu'en est-il de la Philosophie africaine prônée par Magobe Ramose?

3. Philosophie africaine: la signification d'Ubuntu dans la philosophie de Magobe Ramose

Tout comme l'épistémologie occidentale se réfère et transporte des aspects culturels présents et antérieurs, qui identifient son peuple, Ubuntu, est sans aucun doute une identité d'un peuple spécifique, en l'occurrence le peuple africain.

Revenir à Tempels, à sa racine, Ubuntu, signifie l'humanité. Selon M. Ramose (1999), Ubuntu est un substrat qui exprime la philosophie pratiquée par les peuples d'Afrique, c'est-à-dire les personnes d'origine et l'ethnie bantoue.

Cette image d'existence s'exprime sous la forme d'une ontologie relationnelle et de processus scientifiques. Comprendre, par conséquent, cette existence interdépendante, implique de comprendre comment les processus qui la définissent sont liés à d'autres processus de la chaîne d'existence, qui est examinée à travers l'idée d'ubuntu, l'un des mots utilisés pour nommer l'humanité. (M. Ramose, 1999, p. 52).

Dans ce schéma, M. Ramose (1999) affirme que la philosophie africaine considère le mouvement comme un principe de l'être et, dans les langues bantoues, c'est exactement l'*Ubu* qui traduit ce mouvement. Il est l'être, ou le devenir; l'être caché toujours orienté vers la découverte, c'est-à-dire sa manifestation concrète avec le muntu, en fait un être pensant qui agit librement. «L'individu est unique, avec des intérêts, une volonté et des désirs particuliers, la capacité de penser et d'agir de manière autonome» (E. L. Bono, 2014, p.96).

C'est précisément pour cette raison que l'idée d'ubuntu a été largement explorée dans ses dimensions politiques et éthiques, mais on a peu parlé de sa dimension ontologique. S'il n'est pas possible, dans le contexte des philosophies africaines, de séparer ces dimensions, notre effort va ici s'orienter vers une approche qui met en avant, dans un premier temps, le caractère de répercussion des images de réalité que la catégorie d'ubuntu porte avec elle. M. Ramose (1999), dans son exposé sur la dimension philosophique de l'ubuntu, nous dit que le terme est formé de deux autres et implique déjà dans son processus de formation l'idée de l'articulation entre l'existence et la possibilité de la connaître. Dans ses mots, il déclare:

Philosophiquement, il vaut mieux aborder ce terme comme un mot avec trait d'union, ubuntu. Ubuntu est actuellement deux mots en un. Il se compose du préfixe *ubu* et de la racine *ntu*. *Ubu* évoque l'idée d'existence, en général. S'ouvrir à l'existence avant de se manifester sous la forme concrète ou le mode d'existence d'une entité particulière. *Ubu*, ouvert à l'existence, est toujours orienté vers un déroulement, qui est une manifestation concrète, sans cesse continue, à travers des formes et des manières d'être particulières. En ce sens, *ubu* est toujours orienté vers un *ntu* (Ramosé, 1999, p. 50).

L'existence, donc, lorsqu'elle est liée à l'ubuntu, est toujours dans un processus de déroulement et de manifestation, dynamique et incessant, cette manifestation, toujours à l'affût d'être observée par le béton existant qui exprime l'ubuntu, le collectif de l'humanité.

Par conséquent, la proposition d'un langage qui soit une expression qui ne bloque pas les processus, favorise une approche ouverte des usages du langage. Dans cette utilisation du langage, ubuntu serait un «nom verbal» (M. Ramosé, 1999, p. 51). En fait, pour les Grecs, la langue était importante dans l'extériorisation de toute connaissance, elle était donc avant tout un instrument de toute philosophie ou oratoire. C'est à partir de la langue bien déterminée qui soutiendra et décodera toutes les connaissances et, pour eux, la langue faisait partie de la culture et exprimait leur «être», il est donc possible de dire la même chose pour les Africains.

Contrairement à l'Occident, le langage Ubuntu exprime une ontologie qui centralise le problème de l'action en tant que définisseur de l'existence, qui ne rend l'individualisation que du fait que les agents n'émergent que dans le processus de la même action comme un flux continu d'existence:

Parce que le mouvement est le principe d'existence de l'ubuntu, agir a préséance sur l'agent, sans, en même temps, imputer une séparation radicale ou une opposition méconnaissable entre les deux. «Deux», dit ici, seulement pour deux aspects d'une seule et même réalité. Ubuntu est donc un gérondif. Mais c'est aussi, en même temps, un gérondif, tant que le niveau épistémologique peut cristalliser en lui une forme particulière d'organisation sociale, religieuse ou législative. Ubuntu est toujours un «ade» et non un «isme» (Ramosé, 1999, p. 51).

Dans cette fragmentation, Ramosé identifie l'une des raisons pour lesquelles la pensée occidentale, en constituant la philosophie académique moderne, a séparé l'ontologie de l'épistémologie. Critiquant cette distance et cette rupture, il déclare que «Parler d'ontologie et d'épistémologie n'a pas de sens si l'on évite l'existence effective d'un

organisme vivant qui perçoit et prend effectivement conscience de sa propre existence, ainsi que de celle des autres» (M. Ramose, 1999, p. 25).

Ainsi, la philosophie africaine du point de vue de ce philosophe est solidaire de l'autre, car l'homme est de par sa nature, revenir à Aristote, un animal social. Et la société est basée sur le principe de la reconnaissance de l'autre dans son intégralité.

4. Bachelard, Tempels et Ramose : à la recherche d'une convergence épistémologique

Lorsque vous revenez à un passé plein d'erreurs dans votre perspective, vous trouvez la vérité dans un authentique regret intellectuel. En fait, à la fin, l'acte de savoir se produit contre les connaissances antérieures, détruisant les connaissances mal établies, surmontant ce qui, dans l'esprit lui-même, est un obstacle à la spiritualisation. L'idée de partir de zéro pour justifier et augmenter la collection elle-même ne peut réussir que dans des cultures de simple juxtaposition, où un fait connu est immédiatement une richesse (G. Bachelard, 1996, p. 11).

Dans ce fil de réflexion, l'auteur nous fait comprendre que «il n'y a qu'une seule façon de faire avancer la science; c'est attaquer la science déjà constituée, c'est-à-dire changer sa constitution »(G. Bachelard, 1996, p. 12), car« l'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne connaissons pas comment formuler clairement » (G. Bachelard, 1996, p. 12). Pour cette raison, la science doit coexister avec les réalités des peuples et les émanciper et c'est là que Gaston Bachelard semble souligner sa réflexion engageante quand il dit :

Nous proposons que l'objectivité se fonde sur le comportement de l'autre, ou même, pour révéler bientôt l'aspect paradoxal de notre pensée, nous entendons choisir l'œil de l'autre - toujours l'œil de l'autre - pour voir la forme - le joyeusement forme abstraite - du phénomène objectif : dites-moi ce que vous voyez et je vous dirai ce que c'est.

Il faut noter, en effet, que toute doctrine de la rationalité finit par soumettre la connaissance de tout domaine du savoir à la reconnaissance d'autrui et à la renonciation à des intérêts particuliers. Sa conclusion est énoncée comme suit:

Au point d'évolution de la science contemporaine, le scientifique est confronté au besoin, toujours renaissant, de renoncer à sa propre intellectualité. Sans ce renoncement explicite, sans cette privation d'intuition, sans cet abandon des images préférées, la recherche objective ne perdra pas de sitôt non seulement sa fécondité, mais le vecteur même de la découverte, l'élan inductif (Bachelard, 1996, p. 262).

De cette manière, nous soutenons la question du renoncement de Bachelard à l'intellectualité, en utilisant l'idée de Bono que:

L'homme initié à la tradition a appris à renoncer à son égoïsme et à ses peurs, à se consacrer au bien de la communauté, dans laquelle il ne trouve que le succès, son sens et sa satisfaction. Bono (2014, p. 111)

Enfin, pour rendre la construction phénoménologique claire, l'ancien doit être pensé en termes de nouveau, condition essentielle à étayer, comme un rationalisme. Le principe de la culture continue est, en outre, à la base de la culture scientifique moderne.

Ainsi, si l'on réfléchit cet aspect en tenant compte de ce qu'on appelle Muntu, on peut en déduire que pour la pensée des philosophes africains, rien ne peut être fait sans connaître d'abord l'«Être», comme unité de réalité dans son intégralité et comme allusion de celui-ci dans ses particularités.

À cet égard, ontologiquement, l'être est la manifestation de la multiplicité et de la diversité des entités. C'est la pluriversalité de l'être, toujours présent. Pour que cette condition existentielle des entités ait un sens, elles sont identifiées et déterminées en fonction de particularités spécifiques. Dans la perspective de Tempels, pour les Bantous, la notion d'être est essentiellement dynamique et a la force comme élément nécessaire et non comme quelque chose de séparé et de statique comme l'ose l'Occident (P. Tempels, 1916, p. 50-51).

Comme les gens sont extrêmement différents dans «être» et «être», puisque certains ont été autorisés à évoluer avant d'autres, Tempels donne la responsabilité que les occidentaux doivent reconnaître que les Bantous ont un système organisé même s'il n'est pas au tant développé, qui se manifeste à travers ses forces vitales. Autrement dit, si l'Occident peut comprendre le Bantou à travers son ontologie ou sa logique d'existence, cela signifie qu'il comprend également la philosophie Bantoue qui se résume dans la force vitale. Ainsi, les bantous sont conscients que le seul moyen de leur ontologie est lié à l'ordre des forces vitales qui les impliquent dans l'interaction entre les êtres, c'est pourquoi, l'occident doit le respecter, puisque c'est la seule façon de penser et de vivre ensemble dans les différences. Pour l'auteur,

Nous portons le fardeau de la responsabilité d'examiner, d'évaluer et de juger cette philosophie primitive, et de ne pas manquer de découvrir ce noyau de vérité, qui doit nécessairement se trouver dans un système si complet et si universel, qu'il constitue le

bien commun d'une société, masse imposante de peuples primitifs ou semi-primitifs (Tempels, 2016, p. 129).

La principale préoccupation de Tempels est que «l'autre» soit avant tout valorisé tout en étant doté de «l'être» ou de l'humanité, car ce n'est qu'alors qu'un monde de tolérance et de compromis peut être créé:

Ce que la grande majorité des Bantous attend de nous, et qu'ils accepteront avec une joie intense, avec une profonde gratitude, c'est notre sagesse, notre moyen d'augmenter la force vitale. En revanche, si nous voulons apporter quelque chose aux Bantous et si nous voulons qu'ils acceptent nos bienfaits, nous les proposerons comme des voies assimilables par la pensée bantoue, nous leur présenterons des moyens de grandir et de renforcer leur être, leur force vitale., et non avec les modes d'annihilation de l'esprit bantou (Tempels, 2016, p. 132).

En effet, selon P. Tempels (2016, p. 30), le comportement ne peut pas être universel pour tout le monde, ni rester dans le temps s'il n'a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie positive complète de l'univers, l'homme et des choses qui l'entourent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie.

Pour cette raison, la base de la compréhension de la pensée africaine est postulée dans la thèse ramoséenne comme «être un humain, c'est affirmer son humanité en reconnaissant l'humanité des autres et, sur ces bases, établir des relations humaines avec les autres» (M. Ramose, 1999, p. 52).

De cette manière, l'être humain ou le devenir ne s'installe que dans les relations interhumaines, non seulement les relations éthiques, mais aussi les relations matérielles et de reconnaissance, passant donc aussi par une instance épistémologique. En d'autres termes, pour cet auteur, l'individu est antérieur et supérieur à toute logique, épistémologie et éthique des relations humaines sur l'être humain individualisé. Cette antériorité serait l'une des caractéristiques fondamentales de cette ontologie procédurale et relationnelle qui apparaît dans le contexte de la philosophie ubuntu, ce qui démontre une grande complexité de cette approche philosophique. L'épistémologie, de l'avis des Africains, devrait tendre à une coexistence saine entre les peuples, en ce sens que chacun a un échange, non seulement épistémologique mais culturel et solidaire.

Pour cette raison, sur l'exclusion intellectuelle, scientifique ou académique, et craignant que cela ne se reproduise, M. Ramose dit:

Expérimenté comme l'exclusion des autres, qui ne semblent pas être les mêmes que nous, ou qui sont perçus comme une menace à la similitude inscrite dans notre particularité. Cette logique d'exclusion s'est historiquement vécue, comme elle l'a été pour nous, dans la christianisation et la colonisation d'autres peuples du monde. La signification philosophique de ces événements historiques est l'affirmation qu'une perspective particulariste peut revendiquer le droit de s'imposer comme la première et la seule expérience, la connaissance et la vérité s'emboîtent et la rendent valable pour d'autres êtres humains quelles que soient leurs conditions existentielles.

Parce que, selon Ramose, même si «la compréhension et le sens de la philosophie sont basés sur la réflexion et la perspective de ceux qui exercent un pouvoir sur les autres, en particulier le pouvoir physique, psychologique et intellectuel» (M. Ramose, 2011, p. 9), elle (Philosophie) est aujourd'hui «ratifiée» comme le disait Bachelard, ouvrant ainsi les frontières du dialogue avec d'autres savoirs. Ainsi, en niant le raisonnement de la déshumanisation, nous reconnaissons l'humanité africaine, et «cela remet en question l'exclusion de longue date de l'Afrique ou, plus précisément, son inclusion comme« l'autre » négatif de la raison dans le monde occidental dans les premières traditions de philosophie occidentale moderne »(M. Ramose, 2011, p. 16 - 17).

Comme G. Bachelard (1996), a compris que les obstacles épistémologiques étaient les causes fondamentales de la ségrégation de la culture scientifique, il est certain qu'avec lui, on peut dire que l'exclusion, le racisme et l'intolérance dont parle M. Ramose (1999), sont des réalités et des situations qui peuvent saper non seulement les relations humaines de l'Occident contre l'Afrique ou vice versa, mais peuvent aussi stagner et rompre les liens épistémologiques, ce qui rendra la notion de monde globalisé dénuée de sens.

En fait, aucune culture, aucun peuple, aucune science ne peut survivre sans comparaison et approximation avec l'autre. Nous sommes tous émergés dans un dilemme de dépendance, non seulement politique, économique et épistémologique, mais aussi de l'humanité en tant qu'êtres rationnels, bien que les situations soient différentes.

Le souci de Bachelard pour une épistémologie inclusive et engageante, et surtout qu'il se soucie de l'espèce humaine, a soulevé directement ou indirectement le mirage d'une philosophie de vie pour les Africains (nous pensons) qui se plaignent depuis la libération de l'esclavage. Ramose et tant d'autres philosophes africains, recherchent une

philosophie, une épistémologie complète en ce sens qu'elle prend en considération l'autre. Comme le soutient Ngoenha, «Être sans l'autre ou sans altérité n'a pas de sens; le sens réside dans le partage d'un «commun» »(S. E. Ngoenha, 1993, p. 135). Dans cette perspective, comme nous l'avons montré précédemment, la thèse principale de toute ontologie africaine est basée sur «je suis parce que nous sommes».

Ainsi, l'Occident et l'Afrique peuvent trouver, selon les perspectives de Bachelard, Tempels et Ramose, dans le monde, un lieu d'interactions et d'affirmation de soi des connaissances. Si tout le monde est libre de préjugés (obstacles épistémologiques, pour reprendre le langage de Bachelard), alors on peut dire que nous serons proches d'une épistémologie universelle. P. Hountondji (2009), va dans le même sens en parlant de la rationalité africaine qui ne doit plus être vue de manière généralisée, mais plutôt comme un savoir (une philosophie) dans lequel la critique des idées et le débat sont le point de départ.

Ainsi, on peut dire que la nouvelle épistémologie, contrairement aux anciennes, ne cherche pas à se contenter, mais plutôt à insérer et inclure cet «autre» (Muntu) qui a du sens pour notre être. Être, ou Ubuntu, bien qu'étant basé sur cette métaphysique, c'est aussi la seule et première réalité qui puisse être étudiée et connue pour comprendre toutes les épistémologies qui sont destinées à être créées.

Conclusion

L'ensemble du système philosophique grec ou occidental emporte avec lui la culture de ce peuple. L'Occident a su transposer les traditions populaires, les mythes, les légendes au profit de la critique rationnelle. Cette avancée occidentale l'a émancipé et l'a placé au-dessus de tous les autres peuples (d'un point de vue philosophique et scientifique). Cependant, il n'est pas déduit que l'Occident est meilleur par rapport aux autres peuples; ils ne sont qu'un peuple qui s'est battu pour son propre prestige.

Dans cette ligne de pensée, si nous voulons que la philosophie africaine se développe de plus en plus, nous l'avons fait avant; pour manifester notre culture que nous ignorons sans le savoir lorsque nous revendiquons la place de l'Africain dans l'histoire. Nous devons nous réveiller pour nous affirmer dans cette histoire en utilisant des catégories d'existence, basées sur sa philosophie d'ubuntu / muntu (d'être), initiées par nos

prédécesseurs pour se révéler et, ou, s'imposer dans le Monde ontologique, comme Ramose et d'autres philosophes africains tentent de le démontrer.

Cependant, nous devons veiller à ne pas tomber dans les pièges occidentaux exclusifs. Or, Tempels, dans son ontologie «Force vitale», présente que «l'être» africain est inclusif, celui d'être avec l'Autre, percevant l'interdépendance qui nous constitue en tant qu'êtres humains. Selon Placide Tempels, lorsque nous disons que Muntu est l'humanité en tant que valeur, la principale allusion qui est faite est la valeur de la vie. Depuis toutes les autres valeurs qu'ils expriment en ubuntu - générosité, solidarité, responsabilité, partage, empathie, compassion, etc. - ils sont sans fondement s'ils ne servent pas à générer plus de vie, faire l'expérience de l'ubuntu, c'est donc toujours vivre avec des valeurs afin d'augmenter à la fois sa propre vie et celle des autres. C'est être muntu, personne.

Cette fois, toute science doit tendre à l'émancipation humaine, puisqu'elle est, pour ainsi dire, «servante» du bonheur et de l'accomplissement de la vie de l'homme. Pour Ramose, nous ne pouvons pas nier, ni cacher, le fait que la pensée noire-africaine a un fil directeur différent de la pensée européenne. En ce sens, nous devons apporter d'autres paradigmes dans la construction d'une conscience plurielle en philosophie.

Références bibliographiques

ADORNO Theodor Ludwig Wiesengrund, 1995, Education et émancipation, paix et terre, Rio de Janeiro.

BACHELARD Gaston, 1996, La formation de l'esprit scientifique, Rio de Janeiro: Contra Ponto.

BONO Ezio Lorenzo Muntuisme, 2014, L'idée de la personne dans la philosophie africaine contemporaine, Éducateur éduque, Maputo.

CASTIANO José Paulino, 2010, Références de la philosophie africaine: à la recherche de l'intersubjectivation. Publifix, Lda. Sociedade Editorial Ndjira, Lda. Maputo.

FANON Frantz, 2008, Pele negra máscaras brancas.

HOUNTONDI Paulin, 2009, *Connaissance de l'Afrique , connaissance des Africains: deux perspectives sur les études africaines*. Dans : SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistémologies du Sud (Org)*. Almedina, CES, Rio de Janeiro.

NGOENHA Severino Elias, 1993, *De l'indépendance aux libertés : la philosophie africaine*, Editions Paulistas - Afrique: Maputo - Mozambique.

RAMOSE Magobe, 1999, « Philosophie africaine via Ubuntu, Harare » : Mond Books Publishers. *Sur la légitimité et l'étude de la philosophie africaine*. Essais philosophiques, vol. IV - octobre / 2011, p. 6-23.

TEMPELS Plácide, 2016, *La philosophie bantoue*. Traduction par Amélia A. Mingas et Zavoni Ntondo. 1ère édition, EAL - Luanda / Angola.